



TITLE:

# <IV. Ethik und Politik> AMOUR ET SEDUCTION UNE APPROCHE PHENOMENOLOGIQUE

AUTHOR(S):

DASTUR, Françoise

---

CITATION:

DASTUR, Françoise. <IV. Ethik und Politik> AMOUR ET SEDUCTION UNE APPROCHE PHENOMENOLOGIQUE. Interdisziplinäre Phänomenologie 2006, 3: 95-106

ISSUE DATE:

2006

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/188139>

RIGHT:

© 2006, Lehrstuhl für "Philosophy of Human and Environmental Symbiosis" an der "Graduate School of Global Environmental Studies", Kyoto University published by the Chair of Philosophy of Human and Environmental Symbiosis, Kyoto University

# AMOUR ET SÉDUCTION

## UNE APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE<sup>1</sup>

Françoise DASTUR

Amour et séduction : il semble à première vue qu'on ait là affaire à deux attitudes différentes à l'égard d'autrui, et qu'il faille donc commencer par souligner ce qui les oppose. Ne pas confondre amour et séduction, ce serait donc là une première tâche proprement *philosophique*, au sens où il s'agirait de se garder de confondre *l'être et l'apparence*, si tant est qu'on puisse penser que la séduction est toujours séduction de l'apparence, de ce qui se donne immédiatement à voir de l'autre, alors que l'amour s'adresse au contraire à l'être propre de l'autre, à ce qui ne se découvre de lui qu'au-delà de son apparaître, et parfois en contradiction avec lui. Il restera cependant à se demander ensuite s'il est si facile de faire une distinction radicale entre l'être et l'apparence. N'y a-t-il pas, d'une part, déjà dans la séduction même un dépassement de la simple apparence et une anticipation de l'amour véritable, et d'autre part, l'amour lui-même, pour naître, n'exige-t-il pas une première séduction, un passage par l'apparence, une attirance première et une sorte d'expérience de la dépossession de soi : telle serait donc la question qu'il faudrait alors poser. Commençons donc par examiner ce qui oppose la séduction à l'amour avant de nous interroger sur ce qui les unit peut-être de manière indissoluble.

Séduction et amour sont deux modes éminents du rapport à autrui en tant que tel, mais il semble au premier abord qu'ils renvoient à deux formes différentes de relation, *asymétrique* entre celui qui séduit et celui qui est séduit d'une part, et, idéalement au moins, *symétrique* entre les amants, qui sont chacun à la fois aimé et aimant. La séduction, comme l'étymologie du mot semble l'indiquer, implique l'idée d'une séparation, d'une mise à l'écart : *Se-ducere* en latin veut dire en effet conduire (*ducere*) à part (*se*). Le mot séduction semble donc bien signifier qu'autrui est détourné de sa voie propre, conduit sur un chemin sur lequel il s'égare, au sens de la *Verführung* allemande, terme fondamental chez Freud, qui l'emploie pour désigner la séduction traumatique, le viol de l'enfant par l'adulte<sup>2</sup>. Mais le terme français de séduction renvoie aussi à la *Verlockung*, autre terme utilisé par Freud, et qui signifie l'attirance ou la fascination qu'un objet ou un être exerce au point qu'il ne soit plus possible d'y

---

<sup>1</sup> Conférence donné d'abord dans le cadre du séminaire de psychiatrie phénoménologique du Pr. Pringuey, à l'Hôpital Pasteur de Nice, le 22 mai 2001, puis à l'Institut Français de Wien, Autriche, en mai 2002.

<sup>2</sup> Cf. J. Laplanche et B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, aris, PUF, 1967, article « Séduction », pp. 436-439.

opposer aucune résistance. C'est ce qui se passe par exemple, du point de vue clinique, dans les cas de suggestion et d'hypnose, voire de possession diabolique, où le sujet se voit soumis à une volonté étrangère à la sienne. Dans les deux cas, captation violente ou charme irrésistible, la séduction semble renvoyer à l'idée d'une toute puissance de celui qui séduit sur celui qui est séduit, et qui se voit ainsi dépossédé de son libre arbitre, et profondément séparé de lui-même ou divisé en lui-même. La séduction se ramènerait ainsi à une relation asymétrique impliquant d'un côté passivité totale et dépossession de soi, et de l'autre, domination totale, machination et instrumentalisation.

A l'opposé, l'amour impliquerait la reconnaissance et le respect de l'altérité d'autrui, au lieu de l'intrusion violente en l'autre et de son asservissement, et viserait à l'établissement d'une relation symétrique, faite d'échange et de réciprocité, où chacun des partenaires se verrait garantir la possibilité d'un véritable épanouissement de son être. Dans cette perspective d'ailleurs, l'amour est moins pensé sous la figure de l'*eros*, amour-désir, que sous celle de la *philia*, amour-amitié. Car il y a aussi, en ce qui concerne l'amour, deux figures sous lesquelles il peut se présenter. Dans *Le Banquet*, dialogue qui a précisément pour sujet l'amour, Platon souligne avec force le caractère hybride d'*Eros*, ce demi-dieu fils de *Poros*, la richesse et de *Pénia*, la pauvreté<sup>3</sup>. *Eros* se voit ainsi profondément marqué par la tension qui naît du désir, qui est à la fois plénitude et manque, indigence et richesse, ignorance et science, et il demeure donc dans un état intermédiaire entre dépossession et possession, de sorte que ce qui est acquis ne peut qu'échapper sans cesse à nouveau. *Eros* représente ainsi la figure du philosophe, lequel est pour Platon en manque et en désir de *sophia*, de savoir, mais ne le recherchant que parce qu'il a le souvenir, la réminiscence de l'avoir possédé dans une vie antérieure. Dans une telle perspective, *eros* concerne donc unilatéralement la figure de l'amant, alors que celle, corrélative, de l'aimé est au contraire identifiée à l'idée de perfection et signifie ainsi l'unité réalisée du beau, du vrai et du bien. La *philia*, au contraire, renvoie à l'idée d'un amour ou d'une amitié *partagée* et suppose une véritable réciprocité entre ceux qui aiment, qui sont donc tour à tour actifs et passifs, donnant et recevant. C'est donc l'idée d'accord harmonieux, plutôt que de tension érotique, qui caractérise cet autre sorte d'amour qu'est la *philia*, terme que Platon est d'ailleurs le premier à utiliser pour parler de cet amour du savoir qu'est la philo-sophie.

L'amour constitue donc du point de vue philosophique un mode fondamental de l'existence humaine. C'est pourquoi on pourrait s'attendre à ce que toute analyse philosophique du mode d'être de l'homme octroie au phénomène de l'amour une place fondamentale. Qu'en est-il à cet égard en ce qui concerne cet important courant de la philosophie contemporaine auquel son fondateur, Edmund Husserl, a donné le nom de

---

<sup>3</sup> Platon, *Banquet*, 203 c sq.

«phénoménologie», et dont les plus éminents représentants ont été au XXe siècle Heidegger en Allemagne, et Sartre, Merleau-Ponty et Lévinas en France? La phénoménologie veut, comme son nom l'indique, s'en tenir à la simple étude des phénomènes, à ce qui apparaît de soi-même, sans tenter d'en donner une explication reposant sur des présupposés métaphysiques ou théologiques. Son ambition se résume dans la maxime que Husserl s'est donné comme mot d'ordre : «Retour aux choses elles-mêmes», ce qui implique une certaine méfiance à l'égard des théories de toutes sortes. Il s'agit en effet, dans la perspective phénoménologique, non pas d'expliquer les phénomènes à partir de présuppositions elles-mêmes non fondées, mais uniquement d'*explicit*er leur sens en les soumettant à une analyse dépourvue de préjugé. Une telle conception de l'analyse des phénomènes n'a pas été sans répercussion dans le domaine de la psychologie et de la psychopathologie, et c'est ainsi que l'on a vu se développer dès le début du XXe siècle une psychiatrie d'inspiration phénoménologique, dont le plus illustre représentant est Ludwig Binswanger, psychiatre et philosophe à la fois, qui tout en étant resté toute sa vie en contact épistolaire avec Freud, a cependant fortement critiqué la conception trop naturaliste que celui-ci a de l'être humain, qu'il a tendance à réduire à un simple faisceau de pulsions. Pour Binswanger, ce n'est pas en partant du concept naturaliste de pulsion, de *Trieb*, qu'on peut comprendre le comportement humain, mais au contraire à travers la dimension fondamentale de l'amour. Dans le gros livre qu'il publie en 1942, intitulé *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, *Formes fondamentales et connaissance de l'existence humaine*<sup>4</sup>, il reproche justement à Heidegger, dont il s'est pourtant fortement inspiré, d'avoir unilatéralement axé son analyse de l'existence dans *Etre et temps* sur la notion de souci, et de n'y avoir pas fait de place à l'amour. Il y explique qu'il comprend celui-ci dans l'horizon de la *Wirheit*, de la *nostrité*, et qu'il considère que c'est à travers la dimension du «nous» que l'existence peut être réellement comprise et analysée.

Ce que Binswanger reproche ainsi à Heidegger, ce n'est pas à vrai dire d'avoir manqué la dimension propre du désir, de l'*eros*, au profit de celle du souci. Ce serait là plutôt le reproche implicite que lui pourrait lui faire Lévinas, autre figure du courant phénoménologique, qui pour sa part distingue radicalement le besoin, qui est toujours besoin de quelque chose de déterminé et dont la satisfaction signifie la disparition au moins temporaire de celui-ci, du désir, qui est selon lui accès à l'altérité absolue de l'autre ce qui explique qu'il demeure par essence inassouissable<sup>5</sup>. Lévinas envisage en effet plutôt l'amour dans son aspect érotique, où la relation demeure dissymétrique

---

<sup>4</sup> Cf. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, *Ausgewählte Werke*, Bd 2, Asanger, Heidelberg, 1993.

<sup>5</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 1990, p. 21 sq.

entre l'aimé et l'amant, entre le moi et l'autre, alors que Binswanger, lui, le comprend plutôt à partir de ce rapport d'échange qu'est la *philia*, en tant qu'elle est à l'origine de l'apparition d'un nouvel être qu'il nomme *Wirheit*, nostrité, et qui est l'existence à la première personne du pluriel, sous la forme du nous. On pourrait d'ailleurs dire que l'analyse du rapport à l'autre chez Lévinas renvoie davantage à ce type de relation qu'est la séduction qu'à l'image que l'on se fait habituellement de l'amour comme relation nécessairement réciproque. Il en va de même chez Sartre, dont Lévinas s'inspire d'ailleurs largement. Sartre, dont on peut dire qu'il fut l'un de ceux, avec Lévinas et Merleau-Ponty, qui ont contribué à introduire en France la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, comprend le rapport à autrui comme un rapport unilatéral, comme le fait d'être soumis au regard d'autrui sans pouvoir lui faire face. On trouve donc chez lui l'idée que le moi est possédé par autrui et que le regard d'autrui est le seul juge d'un secret qui échappe au moi et qui n'est autre que celui de son apparence pour l'autre. Sartre explique avec brio dans *L'être et le néant* ce qui fait que la relation amoureuse à son sens inclut et non pas exclut la séduction<sup>6</sup>. C'est en effet parce que l'aimé est un pur œil, un pur regard que l'amant doit le séduire, c'est-à-dire s'offrir à sa vue, tenter de se faire reconnaître comme objet fascinant, comme apparence cachant un plein d'être. Or il y a, pour Sartre, du fait même que l'entreprise de conquête de l'amour se confond avec une entreprise de séduction, un nécessaire échec de l'amour : la fascination ne parvient pas à provoquer l'amour, et la séduction fait de celui qui veut séduire l'amour de l'autre un objet dont la possession peut certes paraître enviable, mais ce désir d'appropriation n'est pas et ne sera jamais de l'amour. Sartre ne conçoit de relation à l'autre que sur la base d'une objectivation et d'une aliénation qui ne peut connaître aucune réciprocité, et non comme une communauté de sujets. La seule expérience possible du nous pour Sartre se situe au niveau des rapports économiques, du travail, ou du jeu, mais non au niveau de l'amour, puisque pour lui l'essence des rapports avec l'autre c'est le conflit et non l'harmonie de la *philia*. Et il en va de même chez Lévinas, où nous ne trouvons pas davantage l'idée d'un nous, mais plutôt celle de la solitude d'un existant, qui se voit «pris en otage» par l'autre, par l'exigence infinie qui se lit dans le visage d'autrui<sup>7</sup>. Il y a donc là aussi une sorte de «fascination» ou de «séduction» de ce que Lévinas nomme «l'épiphanie» d'autrui<sup>8</sup>, l'apparition d'autrui dans son visage, qui est la séduction de l'invisible, de l'infini, de ce qui précisément d'autrui se dérobe radicalement à ma prise.

A ce modèle «érotique» du rapport à l'autre que l'on trouve, sous des modes

---

<sup>6</sup> Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 411 sq.

<sup>7</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, 1991, p. 177.

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 203.

différents, chez Sartre et Lévinas, s'oppose un autre modèle de l'amour, conçu comme une communauté de sujets, que l'on trouve non seulement chez Binswanger, mais aussi chez Merleau-Ponty, qui conçoit l'amour sur le fondement d'une véritable réciprocité et d'un véritable dialogue entre deux sujets. Ce qui est particulièrement intéressant chez Merleau-Ponty à cet égard, c'est l'idée qu'il n'y a pas entre des sujets qui sont en relation les uns avec les autres une frontière bien tranchée. Au lieu en effet de partir du moi, comme de celui qui est regardé, comme c'est le cas pour Sartre, ou de celui auquel se révèle le visage d'autrui, comme le fait Lévinas, Merleau-Ponty part de l'idée d'une véritable *intercorporéité* avec autrui<sup>9</sup>, qui implique une sorte de familiarité et de communauté première avec lui. Au lieu de voir dans la lutte des consciences le seul rapport possible à autrui, Merleau-Ponty conçoit au contraire le rapport à autrui comme un rapport originairement communautaire, le corps d'autrui se présentant à moi comme un «prolongement miraculeux» du mien et non comme un corps étranger<sup>10</sup>. Cette familiarité originaire avec autrui provient de ce que l'être humain n'est pas pour lui-même complètement individué et que, du fait même de son incarnation, il participe d'une existence impersonnelle qui s'exprime dans ses comportements et ses postures involontaires. C'est cet être fondamental avec-autrui qui continue à se manifester au niveau du rapport proprement humain qui est rapport de langage, dialogue. Nous communiquons certes déjà avec autrui par nos comportements, nos gestes, mais cette communication ne devient véritablement créative que dans l'échange de paroles. Dans le dialogue en effet, nous n'avons pas affaire à deux sujets séparés, qui prendraient alternativement l'initiative de la parole, mais à une véritable communauté, où chacun «empiète» sur l'autre<sup>11</sup>. Le dialogue n'est pas conçu par Merleau-Ponty sur le modèle de la rivalité, mais sur celui de la participation à la *création* de la vérité. L'amour, dans une telle perspective, n'est donc rien autre que l'invention d'un nouvel être ensemble, d'une communauté de dialogue qui se joue au sein d'un monde partagé, d'un «intermonde», selon l'expression même de Merleau-Ponty<sup>12</sup>, qui est celui de la rencontre continuée et de l'entrelacement de deux subjectivités non closes sur elles-mêmes. Merleau-Ponty, au contraire de Sartre, ne parle guère de «séduction», mais plutôt d'«amour faux ou illusoire» dans la description qu'il consacre, dans la

---

<sup>9</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 213. C'est dans le texte consacré à Husserl et intitulé « le philosophe et son ombre » que Merleau-Ponty, commentant les passages de *Ideen II* consacrés au corps, dit à propos d'autrui que « lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité »

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 406.

<sup>11</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, « La perception d'autrui et le dialogue », *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 184-203.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 411.

*Phénoménologie de la Perception*, aux illusions que nous pouvons entretenir à l'égard de nous-mêmes<sup>13</sup>. Par «amour illusoire» il entend l'amour non d'un être, mais de simples qualités, d'apparences donc, alors que l'amour «vrai» s'attache au contraire à une manière d'exister singulière qui convoque l'intérêt tout entier du sujet et l'engage entièrement dans la relation à l'autre. Il s'agit d'un amour phantasmatique, qui s'apparente fort à la description que Stendhal donne de l'amour dans lequel il voit un phénomène de cristallisation qui consiste à parer un être de qualités empruntées<sup>14</sup>. Un tel amour phantasmatique a pour corrélat un sujet lui-même imaginaire, puisque dans ce cas le sujet aimant s'apparente à un acteur qui jouerait un rôle, du fait que son être total n'est précisément pas véritablement engagé dans la relation à l'autre. Ce qui est intéressant dans la description que Merleau-Ponty nous donne ainsi de l'«amour faux», c'est qu'elle rend compte d'un certain aspect de la séduction, le plus superficiel, qui suppose de part et d'autre, du côté de celui qui est séduit, comme du côté de celui qui séduit, un «jeu», la construction à deux d'une relation irréaliste, qui finit d'ailleurs le plus souvent par être démasquée comme irréaliste sans que cela cause trop de préjudice aux deux protagonistes.

On peut donc montrer, comme j'ai tenté brièvement de le faire, que parmi les philosophes contemporains marqués par la phénoménologie, certains, comme Sartre et Lévinas, se font de l'amour une conception érotique — il faudrait d'ailleurs souligner que chez tous deux on trouve une intéressante analyse de la caresse —, alors que Merleau-Ponty et Binswanger partagent plutôt la même conception de l'amour conçu comme *philia* et permettant une véritable communauté d'amour, dont on trouve d'ailleurs déjà le modèle chez le fondateur de la phénoménologie, Husserl lui-même, qui voit en elle la réalisation de l'intersubjectivité véritable, au sein de laquelle s'accomplit l'intrication, l'*Ineinander* des sujets, puisque, comme il le souligne dans un de ses manuscrits des années vingt «les amants ne vivent pas à côté l'un de l'autre, ni l'un avec l'autre, mais l'un dans l'autre»<sup>15</sup>.

Qu'en est-il alors de Heidegger et de son *Mitsein*, de sa conception de l'être-avec les autres comme structure fondamentale de l'existence humaine ? Nous avons vu que Binswanger lui reproche de n'avoir pas fait aucune place à l'amour dans sa conception

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>14</sup> Cf. Stendhal, *De l'amour*, Paris, Hypérion, 1936, p. 4 : „Aux mines de Saltzbourg, on jette dans les profondeurs abandonnées de la mine un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver ; deux ou trois mois après, on le retire couvert de cristallisations brillantes : les plus petites branches, celles qui ne sont pas plus grosses que la patte d'une mésange, sont garnies d'une infinité de diamants mobiles et éblouissants : on ne peut plus reconnaître le rameau primitif. Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé de nouvelles perfections“.

<sup>15</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1928-1935*, Husserliana Band XV, Nijhoff, den Haag, 1973, p. 174.

du rapport à l'autre, au sens où il comprend celui-ci, sur la base du souci, comme sollicitude (*Fürsorge*), terme que l'on peut même rendre en français, comme le fait le traducteur de *Etre et temps*, par «souci mutuel»<sup>16</sup>. Il semble que, contrairement à Medard Boss, autre psychiatre suisse d'obédience phénoménologique, Binswanger ait prêté peu d'attention au § 26 de *Etre et temps*, dans lequel Heidegger distingue deux formes «positives» de sollicitude, par opposition aux modes quotidiens de notre rapport à autrui qui sont ceux d'une sollicitude déficiente ou indifférente qui ne vise pas réellement l'autre comme tel, mais l'identifient plus ou moins à l'ensemble des outils dont se compose l'*Umwelt* quotidien. La première de ces formes est celle de la sollicitude «substitutive», non exempte d'une certaine violence, qui consiste à assister l'autre en prenant en charge son souci et en le réduisant à une position de dépendance. La seconde est celle d'une sollicitude au contraire «devançante» qui consiste à assister l'autre en vue de lui permettre de prendre lui-même en charge sa propre existence<sup>17</sup>. Medard Boss a en effet été frappé par la manière dont Heidegger définit ce mode «authentique» de la sollicitude ou de l'assistance, au point d'y voir la description de la relation thérapeutique idéale, que Heidegger rapproche d'ailleurs lui-même dans les *Zollikoner Seminare*, les entretiens qu'il a eus avec Boss de 1959 à 1969, de la maïeutique socratique<sup>18</sup>. Le rapport authentique de sollicitude à l'autre ne consiste pas en une conduite violente de substitution qui pourrait conduire le thérapeute ou l'enseignant à exercer une domination sur le patient ou l'élève, et à agir à leur place, mais en une pratique de délivrance, qui rencontre peut-être d'ailleurs aussi des «résistances», comme dans le cas de la cure psychanalytique, mais qui n'en vise pas moins à permettre à l'autre d'accéder à sa propre liberté, ce qui suppose que l'aide ou l'assistance ainsi apportée doivent nécessairement viser à se rendre superflue<sup>19</sup>.

Boss développe à partir de là toute une «théorie» du transfert qui ne consiste précisément pas, comme le voudrait Freud, en un transport d'affect du patient à l'analyste, mais en une intervention temporaire du thérapeute, qui doit être permettre au patient lui-même de passer d'un état de non-liberté à la liberté, de la «maladie» à la «santé». L'intervention du thérapeute ne constitue ainsi qu'une occasion pour le patient, de reprendre possession de l'ensemble de ses possibilités, elle n'est en rien une cause véritablement efficiente de sa guérison. Cette sollicitude devançante, dont Heidegger

---

<sup>16</sup> Cf. M. Heidegger, *Etre et temps*, traduit par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 26, p. 163 [121].

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 26, p. 164 [122].

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, herausg. von Medard Boss, Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, p. 303.

<sup>19</sup> Voir à ce sujet F. Dastur « Phénoménologie et thérapie. La question de l'autre dans les *Zollikoner Seminare* (Heidegger et Boss) », *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, pp.



dit qu'elle s'élance au devant de l'autre, «non pas pour lui ôter le souci, mais au contraire pour le lui restituer» est l'aide véritable qui permet à l'autre de «devenir libre pour son souci», qui «laisse-être» l'autre en tant qu'être fondamentalement et constamment en souci de lui-même<sup>20</sup>. C'est dans ce laisser-être l'autre comme souci authentique que Heidegger voit la forme la plus haute du rapport à autrui. C'est pourquoi, à Binswanger qui lui reproche d'avoir oublié l'amour, il répond dans les *Zollikoner Seminare* que c'est sur le souci, compris au sens ontologique d'ouverture fondamentale de l'existant à l'avenir, que se fonde l'amour aussi bien que la haine<sup>21</sup>.

Il est vrai que Heidegger dit peu de chose au sujet de l'amour dans son œuvre proprement philosophique. Il faut à cet égard au moins rappeler la définition qu'il en donne au début de la *Lettre sur l'humanisme*, un écrit adressé au français Jean Beaufret au lendemain de la guerre. L'amour, lui explique-t-il, doit être compris comme la prise en charge et l'adoption d'une chose ou d'une personne et comme pouvoir de donner l'être et de laisser quelque chose se déployer en sa provenance<sup>22</sup>. Aimer est donc essentiellement compris sur la base de la sollicitude libérante, comme laisser-être autrui en sa singularité la plus grande, et comme «pouvoir» non directif d'accorder à l'autre l'espace où déployer son être. Heidegger retrouve ainsi la définition augustinienne de l'amour dont il est déjà question dans la correspondance amoureuse qu'il a échangée avec Hannah Arendt<sup>23</sup>. Celle-ci, dont on sait qu'elle fut dans les années vingt l'élève à Marburg de Heidegger, avait d'ailleurs consacré sa thèse au concept d'amour chez St Augustin<sup>24</sup>. Or qu'est-ce donc que l'amour selon St Augustin? Comme Heidegger le rappelle également dans sa correspondance avec Elisabeth Blochmann<sup>25</sup> une amie de sa femme à laquelle le lie une grande amitié, peut-être même une amitié amoureuse, St Augustin définit une fois l'amour par la formule *volo ut sis*, «je veux que tu sois», au sens de je veux que tu existes et que tu sois tel que tu es. Il s'agit là, on le voit, d'une «volonté» qui n'impose rien, mais qui au contraire suppose le retrait de soi, pour faire place à l'autre, il s'agit donc d'une volonté d'altérité, qui veut la liberté pour l'autre, et non la liberté pour soi. On trouve également chez Heidegger, dans sa correspondance

---

<sup>20</sup> *Etre et temps*, op. cit., § 26, p. 164 [122].

<sup>21</sup> *Zollikoner Seminare*, op. cit., p. 286.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, p. 35.

<sup>23</sup> H. Arendt-M. Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 36. (texte original : *Briefe 1925-1975*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1999).

<sup>24</sup> H. Arendt, *Le concept d'amour chez St Augustin*, Deuxièmes Tierce, 1991 (*Der Liebesbegriff bei Augustin*, Springer, Berlin, 1929).

<sup>25</sup> M. Heidegger-Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1928-1969*, Marbach am Neckar, 1990, p. 23.

avec Hannah Arendt, l'idée d'une «communauté amoureuse» qui se décline sur le mode, cher à Binswanger, de la «nostrité». «Tout ce que nous pourrions dire, c'est que le monde n'est plus mien ou tien, mais il est devenu *nôtre*, que nos faits et gestes, ce n'est pas à toi *et* à moi qu'ils appartiennent, mais à *nous*», lui écrit-il en mai 1925<sup>26</sup>.

On trouve donc, quoiqu'en dise Binswanger, quelques indications précieuses relatives à l'amour chez Heidegger, et en particulier dans sa correspondance avec H. Arendt, qui demeure par ailleurs d'une extrême pudeur sur le côté proprement érotique de leur amour. Car Heidegger ne fait guère, lui non plus, de place à la séduction, et s'il fallait chercher dans son œuvre le lieu où ce thème aurait pu être abordé, il apparaît que c'est seulement au niveau de ce qu'il nomme «existence inauthentique» qu'il eût trouvé sa place, aux côtés des analyses qu'il propose de ces comportements humains inauthentiques que sont le bavardage, la curiosité et l'équivoque<sup>27</sup>. Le bavardage, c'est en effet l'usage à vide de la parole, utilisée non pour signifier quelque chose, mais uniquement pour produire un effet sur l'autre, et on peut penser que c'est là très précisément ce qui constitue le pouvoir séducteur du sophiste, tel que Platon déjà l'analysait, dans un dialogue célèbre, comme pouvoir de faire être le non-être par la magie de la parole, pouvoir de dire le rien, afin de mieux circonvenir l'autre et le mettre en état de dépendance. Quant à la curiosité, elle manifeste une envie de voir qui donne aux pures apparences une importance démesurée, et qui tend à faire du monde un pur spectacle, à le transformer en théâtre. Ici ce n'est pas le sophiste qui pourrait apparaître comme le vecteur de la séduction, mais plutôt ce séducteur par excellence qu'est le Malin, le Diable lui-même. Dans le § 36 de *Etre et Temps* qui est consacré à la curiosité, Heidegger cite à nouveau St Augustin, lequel a bien aperçu le privilège octroyé à l'œil et au voir dans l'existence humaine, mais qui l'a interprété dans le contexte chrétien d'une réflexion sur la concupiscence, la convoitise propre au pêcheur<sup>28</sup>. Le «regard» est ainsi fondamentalement lié au désir de possession, lequel ne peut que constamment renaître dès qu'il s'est vu provisoirement assouvi. Le curieux peut apparaître ainsi tout à fait identique au séducteur, au Valmont des *Liaisons Dangereuses* ou à Casanova, à celui qui passe de femme en femme, dans une instabilité constitutive à l'égard de l'objet de son désir, qui doit être toujours nouveau. Quant à l'équivoque, qui vient de ce que le discours demeure dans l'indécidable, même si, comme Heidegger le souligne, elle ne naît pas nécessairement d'une volonté délibérée de truquage ou de feinte<sup>29</sup>, elle n'en constitue pas moins le milieu même où se déploie

---

<sup>26</sup> H. Arendt-M. Heidegger, *Lettres et autres documents 1925-1975*, p. 34.

<sup>27</sup> Cf. *Etre et temps*, *op. cit.*, § 35 à 38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 218-219 [171].

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 77, p. 222 [175].

la séduction, qui suppose l'allusion non explicitée, l'ambiguïté du discours et des conduites, et la méprise possible sur les signes que l'on échange.

A l'amour, mode insigne de l'authenticité, qui atteint à l'être même de l'autre et permet de constituer avec lui une véritable coexistence, on pourrait donc opposer, bien que Heidegger n'en dise mot, l'inauthenticité de la séduction, qui jouant sur l'apparence, le visible, et se complaisant dans l'équivoque, ne constitue qu'une mode impropre de rapport à soi et à l'autre. Mais on aurait reproduit par là la même scission classique entre l'être et l'apparence, le vrai et le faux, qui gouverne la pensée classique, sans cependant parvenir à expliquer le pouvoir du séducteur, la puissance de la séduction, et le fait que si souvent nous nous fourvoyons dans ce que Merleau-Ponty nomme si bien «l'amour faux». Aussi nous faut-il, pour finir, tenter d'analyser avec un peu de précision, ce phénomène de la séduction, du dévoïement, en nous demandant s'il n'est pas toujours, peu ou prou, à l'origine de l'amour véritable.

Séduire en effet, c'est toujours surprendre, émouvoir, et donc mouvoir l'autre, le faire sortir de lui-même, de la voie qu'il suivait jusqu'ici, de ses habitudes, et de son indifférence. Ne faudrait-il pas ici, si nous devons entreprendre une sorte de «réhabilitation» de la séduction, distinguer entre deux types de comportement, celui du «séducteur» toujours «vil», qui poursuit son propre plaisir aux dépens d'autrui, et qui, comme le sophiste, fait être le non-être et joue sur le rien, et celui du «séduisant», de celui ou de celle qui nous attire par une grâce innée, un charme naturel et ignorant de soi, et à travers lequel se manifesterait plus l'accord de l'être et de l'apparence que leur discordance? L'expérience du ravissement (le mot indique qu'il s'agit bien là aussi d'une violence, celle d'un rapt, mais c'est une violence consentie) n'est-elle pas aussi au sens propre, celle d'un dévoïement, d'un écart par rapport à la route suivie? Qu'une telle expérience puisse elle aussi être «mortelle», c'est ce que par exemple Thomas Mann nous conte dans «Mort à Venise», histoire de la séduction innocente et involontaire exercée sur le narrateur vieillissant par un gracieux enfant. Dans les deux cas, séduction par ruse, ou séduction innocente, l'expérience n'est-elle pourtant pas la même : excentration de celui qui est séduit par rapport à sa sphère propre, impossibilité pour lui de répondre entièrement de soi, envoûtement? La séduction, on le sait, passe par l'apparence et donc nécessairement par le corps. La séduction réfléchie, voulue, consiste ainsi à apprêter les apparences, et on ne le sait que trop, il y a à cet égard, de multiples techniques de séduction qui consistent toutes en une production d'illusions. Si le séducteur par excellence, c'est le Diable lui-même, c'est précisément en tant que maître des apparences, en tant que celui qui, par ruse et machination, offre le rien sous les apparences de l'être. Le séducteur, à l'inverse du séduisant, opère toujours par violence, puisqu'il s'agit pour lui d'instrumentaliser celui qu'il séduit, de le faire servir à son seul bon plaisir au lieu de lui laisser la possibilité de déployer librement son être. Mais si le séduit se prête si volontiers à cet asservissement, c'est qu'il ne s'agit pas d'une violence nue : la séduction n'est ni sadisme, ni masochisme, c'est un viol qui se

donne toutes les apparences de l'amour et qui joue sur le consentement de la victime. Il faut donc que cette dernière ne soit pas réduite à la passivité la plus pure, elle doit demeurer un soi, une ipséité, ce qui veut dire que la séduction demeure ainsi encore une relation réciproque. Le séducteur joue précisément sur la liberté du séduit, sur sa capacité à se laisser attirer et circonvenir. D'où l'importance de la mise en scène, de la «scène de séduction», conduite théâtrale entre toutes, calculée et organisée de la manière la plus précise, ce qui d'ailleurs laisse entendre l'importance à ce niveau des techniques de séduction, du «métier» même dont doit faire preuve le séducteur.

«Séduite et abandonnée» : c'était là le titre d'un film des années soixante<sup>30</sup>, qui résumait toute la tragédie de la séduction. Derrière la belle apparence, il y a le rien, le néant d'amour, et la démystification coïncide avec le rabaissement de la victime, qui se voit dépouillée et de ses illusions et de sa vertu. Mais on oublie alors que celui qui est séduit n'a pas été entièrement passif, qu'il a bien dû répondre à l'appel du séducteur, et qu'il a ainsi manifesté une sorte de réceptivité active, qu'il est donc «entré» dans son jeu et a voulu y croire. Il y a aussi du côté du séduit, une volonté de se faire vulnérable, de s'ouvrir aux signes qui lui sont transmis. On ne peut en rester à l'idée d'un strict partage entre activité et passivité, ce qui implique que du côté du séducteur, il n'y a pas non plus initiative absolue, mais invitation à entrer dans le jeu adressée non pas à tous, mais à telle ou telle personne singulière qui a été «choisie», et n'a pu l'être que sur la base d'une affection, d'une émotion. N'est donc pas le diable qui veut, et Valmont lui-même, en tant qu'incarnation du séducteur froid et machiavélique, n'est finalement qu'un personnage de littérature. Il y a par conséquent aussi dans la relation de séduction, par delà les machinations, les techniques et les ruses, une co-présence, une coexistence, un être-ensemble du séducteur et du séduit.

Ne faut-il pas d'ailleurs inversement, pour être aimé, commencer par séduire, c'est-à-dire inviter au regard, à l'élection, ce qui suppose une incarnation, un passage par l'apparence et donc l'importance donnée à cette dernière? Il y a toujours au début d'un amour une angoisse de plaire et un souci parfois démesuré de l'apparence. Mais cette angoisse est aussi doublée de l'inquiétude de n'être aimé que pour des qualités passagères, comme l'a si bien dit Pascal<sup>31</sup>. A l'angoisse de plaire se mêle parfois aussi le désir de déplaire, de se présenter sous l'apparence la moins apprêtée, la moins favorable, afin de tester l'aimé. Car ce que cherche l'amant, c'est quelque chose comme un «amour fou», un amour sans raison, ou au-delà des raisons, qui ne trouverait sa justification dans aucun élément tiré de l'expérience, dans aucune apparence sensible,

---

<sup>30</sup> « Seduta et abbandonata », film du réalisateur italien Pietro Germi (1964).

<sup>31</sup> Cf. B. Pascal, *Pensées* (688) : „On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités“. „On aime personne que pour des qualités empruntées“.

un amour qui serait amour de l'être lui-même et non de l'étant.

On le voit l'amour et la séduction ne sont pas explicables par la seule psychologie ou sociologie, ils ont affaire à l'être même, ils ont une dimension proprement ontologique. C'est en fin de compte parce qu'on ne peut pas situer l'être et l'apparence dans deux régions distinctes et bien séparées que la séduction, même la plus diabolique, ne peut entièrement se jouer au niveau de la seule apparence et doit donc au moins être promesse d'un être véritable. Et c'est pour la même raison que l'amour, même le plus fou, ne peut toujours dédaigner les armes de la séduction. Car la séduction consiste toujours à faire signe, à insuffler du sens au visible, et cette production de signes, qui est une œuvre en réalité *commune* au séducteur et au séduit et est en ce sens fort semblable à un dialogue, constitue le théâtre même de la vie, qu'il faut savoir jouer de manière rythmique, en sachant alternativement s'y engager et s'en retirer. Il y aurait par conséquent comme une «économie» de la séduction à instituer, sans laquelle peut-être l'amour lui-même, un amour fou qui prétendrait pouvoir se passer de tout signe, ne pourrait subsister dans la durée.